

## Les catégories ethniques et les modes de relations entre nations dans les traditions orales crie et innue

### *Ethnic Categories and Inter-Peoples' Relationalities in Cree and Innu Oral Traditions*

### *Categorías étnicas y relaciones interpersonales en las tradiciones orales Cree y Innu*

Colin Scott

Volume 50, Number 3, 2020–2021

Images et oralités des Autochtones : hommage à Sylvie Vincent

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1088577ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1088577ar>

[See table of contents](#)

#### Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

#### ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

#### Cite this article

Scott, C. (2020). Les catégories ethniques et les modes de relations entre nations dans les traditions orales crie et innue. *Recherches amérindiennes au Québec*, 50(3), 79–85. <https://doi.org/10.7202/1088577ar>

#### Article abstract

*Building on Sylvie Vincent's inquiries into Laurentian Innu narratives about early relations with Europeans, a comparison is undertaken with the oral traditions of neighbouring James Bay Crees. The comparison confirms a shared logic by which relations with newcomers are remembered and evaluated across the Québec-Labrador Peninsula. The comparison illuminates the formation and fluidity of ethnic categories applied to French, English, personnel of rival fur trading companies, and persons of mixed ancestry. But the key question for both Innu and Cree narratives is whether relations between peoples fulfills or fails standards of reciprocity. The answer is somewhat variable in contexts of relations with fur traders and companies on James Bay, versus relations with settler farmers and colonial government along the St. Lawrence. Innu and Cree discourses alike reflect on experience from the past to advocate positive inter-peoples' reciprocity as the standard for humanity.*



## Les catégories ethniques et les modes de relations entre nations dans les traditions orales crie et innue

**Colin Scott**

Département  
d'anthropologie,  
Université M<sup>c</sup>Gill

*Traduit de l'anglais  
par Robert  
Larocque et Nicole  
Beaudry*

Dans un numéro spécial de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* consacré au 500<sup>e</sup> anniversaire de la découverte des Amériques, Sylvie Vincent affirmait qu'« il ne peut exister de relations viables entre peuples vivant sur un même territoire sans la compréhension mutuelle des discours qui les fondent, et notamment des discours sur l'origine de leurs relations » (Vincent 1992a : 3). Comme Sylvie le soulignait avec force, « les traditions orales ont leur propre logique » (Vincent 2006 : 2) et c'est dans cette perspective qu'il faut chercher à les comprendre :

Or, traditions orales amérindiennes et traditions écrites occidentales ont leurs règles propres : elles n'utilisent pas les mêmes critères pour évaluer l'importance d'un événement ou d'un phénomène, elles ont leurs façons spécifiques de vérifier leurs sources, elles ne sont pas basées sur la même conception du temps et la même façon de le découper, elles s'inscrivent dans des cultures et donc des visions du monde différentes... Par conséquent, on ne peut extraire un récit amérindien de son contexte culturel et l'interpréter à partir de concepts étrangers sans risquer de le dénaturer. (Vincent 2009 : 49)

S'il en est ainsi, chercher à relier un épisode de la tradition orale à des événements, des dates et des personnages d'une histoire écrite par les Européens peut détourner notre attention de ce qui importe vraiment :

Malgré ces difficultés, il est intéressant et il y a lieu, ne serait-ce que par respect pour les Premières Nations, d'écouter ce que rapportent leurs traditions orales, de se laisser imprégner par l'univers qu'elles décrivent, de faire confiance à ceux qui les ont portées jusqu'à nous, autrement dit de ne pas chercher à les vérifier à l'aide des sources écrites mais plutôt d'essayer de voir ce qu'elles signifient pour ceux qui continuent à les raconter. (Vincent 2009 : 50)

De telles intuitions ont guidé une carrière entière consacrée à l'étude de la tradition orale innue, incluant une remarquable exploration en profondeur de récits relatant les premières rencontres entre Innus et Européens, en particulier avec ceux appelés « Uepishtikueiau » (Vincent 2006, 2009), le nom donné aux Français.

Dans le présent article, j'aimerais me pencher sur de curieux parallèles et les différences qu'il y a entre la tradition orale innue et celle des Cris de la côte est de la baie James, qui leur sont culturellement et linguistiquement apparentés et dont les récits parlent, notamment de la première rencontre avec les Waamishtikushiiu, une catégorie désignant les Européens en général mais qui, contrairement à « Upishtikwaayaau », distingue aussi les Anglais des Français.

Les deux traditions orales abordent des questions fondamentales. Qui sont ces nouveaux venus? Comment les décrire? Quels genres

de relations avec eux sont possibles et souhaitables? Qu'est-ce que le passé laisse présager pour l'avenir? Ces questions sont au cœur des relations entre nations puisqu'elles se répercutent sur les discussions en cours, au Québec et au Canada, à propos de réconciliations et de traités.

## LES ETHNONYMES

D'entrée de jeu, il importe de parler des ethnonymes utilisés pour désigner les nouveaux venus. Innus et Cris distinguent les Européens d'origine française et anglaise, tandis qu'une catégorie plus large est utilisée pour désigner toute personne de souche européenne. Le nom pour un Français est le même dans les dialectes des Cris de l'Est et des Innus, à une petite différence près dans la prononciation, respectivement *Upishtikwaayaau* et *Uepishtikueiau*, ce dernier toponyme désignant le lieu où Champlain a fondé la colonie et où Québec se développera. Innus et Cris parlent deux dialectes étroitement apparentés d'une même langue. Il est quand même notable que les communautés cries de la Baie-James et celles des Innus du Saint-Laurent, pourtant éloignées de quelque 1500 kilomètres, partagent le même nom pour parler des Français. En 1603, ceux-ci font déjà la traite à Tadoussac, année où Champlain mentionne l'existence d'une voie canotable menant aux baies James et d'Hudson via le lac Saint-Jean : les « Sauvages du Nort dissent, qu'ils voyent vne mer qui est salee » (Biggar 1922, I : 124). De plus, la traite des fourrures a probablement favorisé les échanges linguistiques d'une autre manière, si l'on en juge par ce passage des *Relations des jésuites* de 1659-1660 : à « la mer du Nord... diuerfes Nations Agonquines se font confinées, fuiant l'Iroquois... » (Thwaites 1899, 45 : 216, 218).

Il y avait visiblement des réseaux de communication autochtones très étendus au sein d'une même région géographique s'étendant dans toute la péninsule du Québec-Labrador, et même au-delà. Les noms attribués aux colons français ne sont pas exceptionnels à cet égard. Bien que moins ancien, le terme évoquant apparemment de vieilles rencontres avec la cavalerie américaine – *mishaamuuhku-maanich*, longs couteaux – devint le nom donné par les Cris de l'Est aux habitants des États-Unis d'Amérique. Cette métaphore aurait pris son origine dans les réseaux de commerce et de communication du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'étendaient jusqu'aux Grandes Plaines. Quant au terme identifiant les Allemands, *Kaachiinstuudinaat*, chapeaux pointus, il remonte au temps de Bismarck. Ces ethnonymes trahissent une certaine conscience collective d'un monde plus vaste.

D'après Denton (2001 : 23, 26), le terme *upishtikwaayaau* de la tradition orale des Cris des côtes de la Baie-James – dans la région de Wemindji et Old Factory – servait quant à lui à désigner les employés de la Compagnie du Nord-Ouest et avait une connotation à la fois géographique

et ethnique. Ils étaient les « Canadiens » qui, contrairement aux commerçants de la Compagnie de la Baie d'Hudson, ne sont pas venus du nord par la mer mais plutôt du sud par voie terrestre, un territoire depuis longtemps associé à la colonie de la Nouvelle-France et du Saint-Laurent – même si les employés de la Compagnie du Nord-Ouest étaient d'origine écossaise, anglaise ou française.

Nous l'avons dit plus haut, pour les Cris, *Waamishtikushiiu* est une catégorie générale pour désigner tout étranger non autochtone. Mais à un niveau taxonomique plus fin, il sert à distinguer les Anglais des Français. Cela suggère que, pour les Cris, les Anglais représentaient un cas « paradigmatique » de nouveaux venus européens, traduisant ainsi une histoire de contact différente de celle des Innus. Par contraste, ces derniers utilisent le terme *Mishtikushuat* (forme plurielle) pour nommer « les Français ou, dans un sens large, les non-autochtones. À l'origine, ce terme désignait les francophones, mais il me semble maintenant pouvoir englober aussi les anglophones (on dira par exemple d'un tel que c'est un *Mishtikushu* qui parle anglais) » (Vincent 1991 : 125). À la même époque, il y avait aussi un terme particulier, *Akaneshuat* (*ibid.*), pour parler des Anglais.

L'étymologie de *Mishtikushu/Waamishtikushiiu* est pratiquement la même dans tous les dialectes. Comme le mentionne Vincent (1991 : 125), les *Mishtikushuat* sont « ceux qui utilisent des embarcations de bois. » Les Cris de l'Est ajoute le préfixe « waa- » pour donner *Waamishtikushiiu*. La notion de blancheur s'imisce dans la troublante image du premier navire vu par un chamane cri émerger de l'horizon, littéralement une « [grande] épinette blanche personne blanche ». *Minhiikwaapaawiyiyuu*, *minhiikw* est l'épinette blanche, un résineux de grande taille trouvé seulement le long de la côte et dont la forme rappelle le mât et les voiles d'un bateau, tandis que *waapaaw* désigne la couleur blanche, en référence aux voiles gonflées (Scott 1992 : 50). Les occupants humains se révéleraient être des *Waamishtikushiiuch* (forme plurielle), très près du mot innu « *mishtikushuat* ». Il semble que le préfixe « waa- » de *Waamishtikushiiu*, en cri de l'Est, fasse référence à la blancheur du teint – peut-être un « *waab-* » élidé. Il est intéressant de noter que les Noirs qui se trouvaient occasionnellement à bord des navires étaient appelés *Wiipaastikushiiuch*, où « *wiipaa-* » veut dire « noir ». De plus, le « *-mi-* » de *-mishtikushiiu* a été abandonné<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit, *-mishtikush/iiuch/uat/* est une catégorie de base commune aux dialectes cri et innu pour désigner les gens qui voyagent en bateaux de bois ou, comme Vincent le suggère, « les gens venus d'ailleurs ». Mais l'histoire et la politique s'invitent dans la perception des cas paradigmatiques. Tandis que les Anglais semblent avoir représenté le prototype des nouveaux venus pour les Cris de l'Est, pour les Innus c'étaient plutôt les Français. Vincent (1991 : 125) nous dit que *Tshishe-Mishtikushuat* sont

« les vrais Français », alors que dans la tradition orale des Cris de l'Est Chishaa-Waamishitkushiiu identifie explicitement un « Anglais » avec qui les Cris étaient alliés durant la période où Français et Anglais rivalisaient pour le contrôle de la traite des fourrures à la Baie-James (Scott 1992 : 51). Le surnom peut être ou ne pas être associé à des personnages historiques précis<sup>2</sup>, mais dans un cas comme dans l'autre, le terme honorifique *tshishe-/chishaa-* (âgé, grand, intelligent) est trouvé en association avec les principaux partenaires ou alliés des groupes autochtones en cause.

Tout comme Denton, Trudel (1992 : 70-71) nous avait déjà avisé que la distinction Blanc/Indien n'implique aucune référence directe aux stéréotypes ethniques. Un employé de la HBC né de parents autochtone et européen pouvait être vu comme un « véritable Blanc » par les Cris : c'était le cas de Harold Udgaarten, à Whapmagoostui, et de George Atkinson Jr., à Poplar River, situé entre Old Factory et Chisasibi (voir note 2). Par contre, il était considéré comme métis ou autochtone par les explorateurs et les chercheurs (voir Morantz 1984 : 182, citée par Trudel 1992 : 71). Bien que, dans des circonstances précises, l'utilisation d'ethnonymes soit nuancée et hautement contextuelle, nous estimons que le véritable enjeu, pour les traditions orales crie et innue, a trait aux jugements normatifs sur l'état réel des relations entre personnes réparties en catégories.

## LES ORIGINES

Mais il y a plus que la simple nomenclature, car celle-ci soulève des questions fondamentales auxquelles se butent les traditions orales des deux nations : qui étaient et qui sont les nouveaux venus ? Quelle est la véritable nature des relations avec eux ? Il ne s'agit pas là que de préoccupations académiques et ces relations ne s'appliquent pas seulement au passé : elles forgent les interprétations des relations actuelles et à venir entre autochtones et colonisateurs.

Les questions d'être, de devenir et de relations sont abordées dans les deux principaux genres narratifs algonquiens : *atanukan* (innu)/*aatiyuuhkaan* (cri), « des récits fondateurs qui, pour la plupart, expliquent la mise en place du monde actuel », et *tipatshimun* (innu)/*tipaachimuun* (cri), qui « relatent plutôt les événements vécus par les êtres humains depuis cette mise en place » (Vincent 1992b : 20).

Dans le récit innu *atanukan* enregistré par Turner (1894 : 338), l'« homme blanc », l'« Indien », l'« Eskimo », l'« Iroquois » et le « Noir » sont nés de l'union entre Carcajou, le trickster\*-qui-peut-se-transformer, et une « Indienne ». Par ailleurs, dans une version plus récente

racontée par Edward Rich, de Sheshatshit (Savard 1971 : 102-103, reproduit dans Vincent 1992b : 19-20), les enfants de Carcajou sont « les Blancs très sympathiques », « les Indiennes » et « le groupe des cannibales... peu sympathiques ». Dans ce dernier récit, le sens de ces trois dénominations ethniques et la différence entre les catégories « sympathiques » et « peu sympathiques » apparaîtra plus clairement au fil des pages.

Tant pour les Innus que pour les Cris, Carcajou est le frère aîné des animaux ; il a maîtrisé la tente tremblante, le langage, la fabrication d'outils et le feu avant les humains. Les deux récits introduisent une hiérarchie de statut. Dans le premier, l'« homme blanc », né par voie vaginale, est l'aîné. Suivent l'« Indien », né par voie orale, l'« Eskimo », né par voie anale, l'« Iroquois », né par voie nasale et, enfin, le « Noir », né par voie auriculaire. Le second récit diffère du premier, mais les deux sont néanmoins reliés. De fait, dans le second, Carcajou, irrité d'avoir été dupé par la plus vieille de ses épouses, la pénètre par tous ses orifices. D'où la variété d'êtres humains nés de cette relation. L'ordre des naissances n'est pas spécifié, mais *les Blancs* semblent prendre le dessus à d'autres égards. Carcajou, enivré d'alcool, que lui ont donné *les Blancs*, lègue un héritage de mauvais augure :

... ces Indiennes ne seront jamais riches, déclara-t-il aux Blancs, mais vous le deviendrez très bientôt. Vous fabriquerez votre nourriture, alors que les Indiens continueront à courir derrière elle. Lorsqu'il vous arrivera de les rencontrer et de les trouver affamés, donnez-leur à manger. » (Vincent 1992b : 19-20)

Le second récit, en particulier, parle d'entrée de jeu d'un ordre moral instable. Malgré tout, en raison de leur puissance économique, on s'attend à ce que *les Blancs* assurent la subsistance *des Indiens*. De même, dans le premier récit, la mère rat musqué prie ses enfants « d'aller voir l'homme blanc à chaque fois qu'ils seront dans le besoin, puisque les blancs auront tout prévu pour eux » (Turner 1894 : 338).

Dans le genre cri *aatiyuuhkaan*, le cycle sur les agissements de Chakaapaash, (littéralement « le grand-petit-homme », un héros culturel qui jouit des attributs d'un trickster), inclut un récit, non pas à propos de l'origine des Blancs et des Cris, mais plus précisément sur leurs relations d'échange initiales. Ce récit, je le tiens de Geordie Georgekish, de Wemindji, qui me le raconta en 1979 (voir Scott 1992 : 49). Tandis que, grâce à Trickster, l'ordre moral de ces échanges est préservé, le récit transmet avec insistance la profonde ambivalence contenue dans les termes de réciprocité. Alors qu'il marchait sur le rivage, Chakaapaash voit un bateau, s'en approche et se fait offrir de la nourriture de Blanc (*waamishitkushiiumiichimiiyuu*). Cela est nouveau pour lui et il en rapporte à sa sœur, alors que les gens sur le bateau lui demandent de leur rapporter de la nourriture à son retour. La sœur de Chakaapaash exprime sa gratitude si fort qu'on l'entend jusque sur le

\* NDT : Le terme « trickster » désigne un être qui, selon ses desseins, peut adopter une forme animale ou humaine, ou encore agir en tant qu'esprit, afin d'influencer le cours des événements et les agissements des humains. L'auteur évoque ainsi son pouvoir transformateur.

bateau. À son retour au bateau, Chakaapaash apporte une patte entière d'écureuil roux, animal dont il a gagné la faveur à titre de chasseur; lorsqu'il monte à bord, aussi petite soit-elle, la patte est si lourde que le navire risque de chavirer.

Le récit de la rencontre entre Chakaapaash et les Blancs met l'accent sur l'échange de nourriture, la chair animale étant une matière sacrée fondamentale dans les relations d'échange entre chasseur et animal. Les chasseurs cris peuvent avoir l'estime d'une espèce en particulier, qui représente une abondante source de cadeaux sur laquelle ils peuvent compter – par exemple, l'ours noir, l'orignal, la Bernache du Canada et le caribou. Il est amusant de penser que c'est avec le plus petit des animaux consommés que le héros Chakaapaash entretient une relation spéciale. Mais, en raison de son caractère sacré, l'écureuil roux pèse plus lourd dans les échanges que la nourriture des Blancs.

### LES VARIATIONS HISTORIQUES

Le genre narratif *atanukan/aatiyuuhkaan* des Innus et des Cris foisonne de sujets parallèles touchant la parenté, le pouvoir matériel et les conditions d'assistance réciproque avec les Européens. Ainsi en est-il également des récits du genre *tipatshimun/tipaachimuun*. Toutefois, ce dernier varie de manière significative selon les expériences vécues avec les Européens, dont les ambitions dans la vallée du Saint-Laurent étaient quelque peu différentes de celles sur les côtes de la Baie-James.

### LES INNUS

La recherche que Sylvie Vincent a réalisée en collaboration avec Joséphine Bacon dans plusieurs communautés de la côte Nord du Saint-Laurent sur le récit *Uepishtikueiau*, a nécessité une vaste compilation étoffée de la mémoire et de la représentation qu'avaient les collectivités de l'arrivée des Français et, par la suite, de la fondation de Québec (Vincent 2006, 2009). Bien qu'il ne soit pas *atanukan*, Vincent affirme que ce récit « peut être considéré comme un récit fondateur, en ce qu'il explique plusieurs aspects de la situation présente et, plus particulièrement, les relations entre Innus et Québécois francophones » (Vincent 2006 : 1).

Avant l'arrivée des Français à l'endroit nommé Uepishtikueiau (*Uepishtikueiau-shipu* [où il y a un rétrécissement du fleuve] – le Saint-Laurent pour les Français), c'était le principal lieu de rassemblement du peuple innu au moment du passage du printemps à l'été. On y trouvait beaucoup de poissons et d'oiseaux migrateurs et de grands boulaux à papier pour l'écorce des canots. D'autres nations autochtones étaient invitées à profiter des lieux.

L'arrivée des Européens causa autant d'étonnement que d'appréhension. Dans les récits oraux, de nombreux thèmes sont récurrents : leur teint et leur pilosité, leur technologie (bateaux de bois, armes à feu, outils de métal),

leur nourriture (farine, poudre à pâte), leurs vêtements (des étoffes au lieu de peaux de caribou, les larges chapeaux), leur nombre réduit (du moins au début de la colonie) et leur incapacité à parler l'innu – d'où l'erreur des Français d'appeler Québec le lieu de leur débarquement.

Le récit est plutôt ambigu quand on veut savoir comment les Innus ont accueilli les nouveaux venus. Selon certaines versions, le chef innu invita les Français à descendre à terre, tout en se méfiant de leurs intentions. Si, selon la plupart des versions, les Innus se sont montrés accueillants, il y en a une dans laquelle ils ont attaqué les Français – qui furent confinés dans leur navire le temps de riposter et de pouvoir descendre à terre. Quoi qu'il en soit, on se méfiait des Français. D'ailleurs, il est vite devenu évident qu'ils voulaient s'accaparer Uepishtikueiau. Ce n'est pas sans résistance qu'ils ont obtenu la permission de s'y installer après que les deux parties eurent convenu que les Français produiraient leur propre nourriture – du pain avec de la farine –, qu'ils partageraient leur blé avec les Innus durant les épisodes de famine et qu'ils leur fourniraient toute autre nourriture dont ils pourraient avoir besoin. Selon certains conteurs, les deux parties se sont aussi engagées à cohabiter pacifiquement. Tous ces engagements allaient s'appliquer aux générations à venir. Un partenariat commercial est venu s'ajouter à l'entente. Les Français ont construit un entrepôt, tandis que les Innus profitaient des fusils et d'autres objets utiles. En somme, cette entente ressemblait à un traité de paix et d'amitié.

La permission de s'établir valait uniquement pour Uepishtikueiau, mais à l'usage, la nourriture et les armes sont devenus un piège. Ce qui, au départ, était des cadeaux, devrait désormais être obtenu en échange de fourrures. Pendant ce temps, les Français étaient de plus en plus nombreux et occupaient de plus en plus de territoire. S'ils avaient d'abord pu compter sur les Innus pour éviter la famine, ils sont bientôt devenus plus autosuffisants et dès lors traitèrent les Innus moins respectueusement : ils formèrent un gouvernement et se comportèrent comme si Uepishtikueiau leur appartenait. D'après plusieurs récits, les Français commencèrent alors à tuer les Innus qui venaient sur la côte. Quant aux femmes, elles étaient capturées pour devenir des épouses. C'est d'elles que les Français ont appris comment chasser et qu'ils ont obtenu des biens essentiels, comme des mocassins et des raquettes. Pour tout dire, les Innus ont été chassés de Uepishtikueiau.

Cependant ils ont quand même continué à venir sur la côte durant l'été, s'installant à l'embouchure des rivières qui se déversaient dans le fleuve ou le golfe. Les Innus de l'intérieur mariaient les femmes que les Français n'avaient pas prises. La population innue a fini par se rétablir de ses pertes à Uepishtikueiau – mais elle aurait pu être bien plus élevée aujourd'hui, n'eût été de cette calamité qui l'a frappée.

La perte du territoire a toujours été une menace, jusqu'à aujourd'hui. « En effet, les Français ne se sont pas satisfaits de Uepishtikueiau. Ils se sont peu à peu établis sur toute la Côte Nord, et de nos jours les Blancs agissent comme si l'intérieur des terres leur appartenait, comme leurs ancêtres ont fait à Uepishtikueiau. » (Vincent 2006 : 22)

## LES CRIS

Si les étrangers rencontrés par les Innus sur le Saint-Laurent étaient surtout en quête de terres à cultiver, ceux qui ont fréquenté les côtes de la baie James et de la baie d'Hudson y venaient principalement dans un but mercantile : le commerce des fourrures. Tout comme pour les Innus, les activités de subsistance des Cris suivaient un cycle annuel. Après avoir chassé à l'intérieur des terres de l'automne jusqu'à tôt au printemps, ils se regroupaient sur la côte, à l'embouchure des grandes rivières, où ils pratiquaient la pêche dès le dégel et pendant tout l'été. Les Cris aussi se souviennent, comme les Innus, de l'arrivée par la mer de bateaux pleins d'étrangers parlant une langue inconnue, de leurs vêtements, de leur nourriture et de leurs armes à feu, autant de thèmes récurrents dans leur tradition orale.

Les récits recueillis à Whapmagoostui (Trudel 1992) et Wemindji (Scott 1992) décrivent l'usage de la tente tremblante par ces communautés dans l'espoir de connaître les nouveaux venus et leurs intentions. C'est ainsi que *mistaapaau* (un esprit allié) a rassuré les chamanes, leur disant qu'il n'y avait pas de risque à approcher les étranges navires. Bien que pas tout à fait rassurés, des Cris sont montés à bord des bateaux. Il s'en est suivi un échange amical de leurs vêtements contre ceux des Européens. Dans les deux récits, les Cris se font montrer comment utiliser une arme à feu, tandis que dans celui de Whapmagoostui, un aîné a reçu « un «coup» d'eau de vie » (Trudel 1992 : 65), mais pas au point de s'enivrer.

Les genres narratifs cris *aatiyuuhkaan* et *tipaachimuun* présentent les premières relations comme étant des échanges de cadeaux plutôt que du troc. Mais tandis que le premier récit les considère comme un échange de nourriture ayant une plus grande valeur sacrée, le second dépeint plutôt ce qui semble être un échange tout à fait ordinaire de vêtements. Cette opposition doit toutefois être nuancée, car il y a une congruence poétique dans ces échanges, une association métaphorique entre ceux qui concernent chasseurs et animaux – où ceux-ci donnent leurs « vêtements de chair » aux chasseurs (Scott 2006) –, et ceux où Cris et Blancs s'échangent leurs propres vêtements. Tout échange implique l'extension réciproque de l'un vers l'autre, dont la signification est à la fois morale et sacrée.

Dans les récits cris, la différence entre Waamishtikushiiu (en gros les « Anglais ») et Upishtikwaayaau (les « Français ») semble plus liée à des questions d'alliance

avec des entités comme les compagnies de traite de fourrure qu'à la spécificité ethnique selon la filiation biologique ou les attributs culturels et linguistiques. Les conteurs de Wemindji disent que les Français ont précédé les Anglais. On n'en sait guère plus, mais cette opinion peut refléter une très large perspective géohistorique, selon laquelle les Cris savaient – à la grandeur des réseaux d'échange venant du Saint-Laurent tôt au XVII<sup>e</sup> siècle – que l'influence des Français s'était fait sentir avant l'arrivée de la Compagnie de la Baie d'Hudson à la fin du siècle.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>, du temps de Chishaawaamishtikushiiu<sup>3</sup>, les Anglais étaient perçus comme des alliés et des défenseurs des intérêts des Cris, alors que les Français (probablement de la Compagnie du Nord-Ouest) se sont attiré l'animosité des Cris des environs de Old Factory et d'Eastmain, à cause de leur volonté de concurrencer la HBC.

Comme l'attestent les récits sur le commerce équitable, les pactes militaires et les échanges de partenaires sexuels et d'époux, la thématique générale portant sur cette période « intermédiaire » de la traite des fourrures exprime une préoccupation constante quant aux relations de réciprocité entre Cris et la *Kaampanii* (la HBC) – et ses représentants. Le principe d'échange de cadeaux avec la HBC est demeuré un sujet d'importance, surtout durant la période de rivalité entre la HBC et la Compagnie du Nord-Ouest (voir Francis et Morantz 1983). Cette compétition a poussé la HBC à se montrer plus généreuse envers ses partenaires d'échange cris, comme en témoignent les cadeaux et les festins démesurés offerts à l'occasion de « simples » transactions commerciales. Selon la tradition orale, en soutenant leurs intérêts commerciaux qui entraient en conflit avec ceux des soi-disant « Français », les « Anglais » se trouvaient ainsi à défendre ceux des Cris. Malgré l'asymétrie flagrante dans la répartition des sexes lors des cas d'échange de partenaires de mariage, les employés de la HBC nés de parents européen et cri occupaient le côté waamishtikushiiu de la frontière ethnique. On estimait que leurs filles et leurs fils qui, à leur tour, trouvaient des époux dans la société crie, contribuaient au maintien de ces liens de réciprocité – même si progressivement ceux-ci recouvraient leur identité autochtone.

Si l'on compare la situation des Innus à celle des Cris, il semble que ces derniers se soient trouvés au beau milieu de circonstances historiques qui leur permettaient de se faire une idée plutôt positive de leur état de réciprocité avec les intérêts commerciaux des Blancs – à qui on a attribué le nom d'« anglais » durant presque toute la période de traite. Bien qu'ils fussent aussi engagés dans le commerce des fourrures, les Innus de la région de Québec et progressivement de toute la Côte-Nord ont vite deviné les intentions des nouveaux venus : prendre le contrôle du territoire et gouverner la société en prenant des mesures économiques,

militaires et conjugales qui allaient à l'encontre du principe même de réciprocité.

## LES PWAATICH ET LES CANNIBALES

Mais ce serait une erreur de croire que les Cris n'ont pas perçu le comportement d'exploitant autoritaire de la HBC en particulier ou, plus généralement, de Waamishtikushiiuch. Les meurtres d'employés de la HBC par des Cris, à Hannah Bay, et ceux commis en représailles par la HBC, semblent avoir été provoqués par le manque de générosité du gérant de poste de l'endroit. Toutefois, précisons que dans la tradition orale crie les deux parties commettaient ainsi un impair moral (Preston 2002 : 153-156; Chabot 2001 : 137).

J'ai déjà discuté (Scott 1992) de *tipaachimuun* en lien avec les *pwaatich* (pluriel de *pwaat*), une catégorie d'humains ratés et dangereux incarnant par leurs actions la réciprocité négative : vol, kidnapping, esclavage et viol. Ceux-ci représentent l'antithèse de ce que devraient être de vrais êtres humains qui, par leur générosité, leur sens du partage et leur respect des autres, personnifient la réciprocité positive. Les récits décrivent souvent les *pwaatich* avec un teint pâle et portant la barbe, allusion à peine voilée aux Blancs, dans certains contextes. Cependant, Trudel note, en lien avec les récits *pwaatich* de Whapmagoostui, que « [l]a tradition crie parle... de la présence d'ennemis « blancs » qui se comportent de façon analogue aux autres ennemis amérindiens traditionnels » (Trudel 1992 : 70). Dans l'histoire orale, les *pwaatich* de certains événements sont probablement des Cris de Moose Factory et d'Albany, bien armés grâce à leur alliance avec la HBC, qui était venue au nord pour tuer et kidnapper des Inuits. Ces commandos à la solde de la Compagnie, venus du sud, ne se privaient pas non plus pour attaquer à l'occasion des campements cris au sud-est de la baie d'Hudson.

Nous avons ainsi affaire à un système d'interprétation souple des modes de relations entre humains, ainsi qu'à une tentative de modeler le discours, plutôt qu'à une application stricte des catégories ethniques. Les ethnonymes sont en cause dans un espace normatif où les *pwaatich* font contrepoids au modèle de communauté positive. De plus, en raison de leurs comportements, les *pwaatich* avoisinent le statut de cannibales (ou *atuush*), ces monstrueux agents de réciprocité négative qui détruisent bêtement les conditions essentielles à la reproduction sociale des humains. Chabot remarque fort justement que l'existence du personnage de *atuush/wihtiko* trahit à la fois une « compréhension profonde par les Algonquins » (Chabot 2016 : 314) et, chez les chercheurs intéressés par le sujet, « une conviction interculturelle persistante voulant que réduire les autres à des objets de pouvoir, même pour des raisons d'autodéfense, est un signe de faillite mentale et morale (*ibid.* : 23).

Dans l'*atanukan* innu, les pitreries du trickster Carcajou – rappelons qu'il s'est enivré avec de l'alcool offert par les Blancs, qui sont eux-mêmes issus de l'« intempérance » de Carcajou envers sa femme – sont à l'origine de relations asymétriques et précaires entre enfants nés de mêmes parents blancs et innus, relations discrètement mimées par des frères et sœurs cannibales, desquels Carcajou avertit les autres de s'éloigner.

## CONCLUSION

Nos origines respectives, ainsi que nos opportunités relationnelles, recèlent toutes les possibilités, allant du respect des relations de mutualité avec autrui et avec les êtres non humains, jusqu'aux comportements de profiteurs et de monstruosité autodestructrice. Les liens qui unissent tous les êtres vivants, incluant ceux qui ont failli moralement, ainsi que le fait que le monstrueux côtoie le vertueux, montrent combien toutes nos relations avec le monde vivant évoluent sans cesse.

D'après leurs traditions orales, l'histoire coloniale des Innus et des Cris de la péninsule du Québec-Labrador est jalonnée d'événements distincts mais néanmoins reliés. Cependant, les leçons à tirer sont les mêmes lorsqu'il s'agit d'assurer une coexistence harmonieuse entre Innus, Cris, francophones, anglophones et autres. Nous ne devons surtout pas nous contenter de demeurer enfermés dans nos échecs relationnels, ni nous y résigner. La manière dont on se perçoit dans nos relations avec les autres est plus importante que nos visions stéréotypées d'identités qui, de toute manière, demeurent illusoire ou changeantes.

Les traditions orales ont leur propre logique, nous rappelait Sylvie Vincent, mais elles parlent à tous ceux qui ont appris à les écouter. Des vérités partagées se révèlent à une écoute attentive qui, peut-être, nous inspirera aussi des principes solides en vue de la décolonisation et nous orientera vers la façon de sortir les relations interethniques du marasme.

## Notes

1. À une époque plus reculée, il semble que la prononciation du terme en innu était plus près de celle des Cris de l'Est. Tôt au XVII<sup>e</sup> siècle, le jésuite Le Jeune parle de *Ouemichtigouchiou*, aujourd'hui devenu *Mishtikushu* dans les dialectes innus (Vincent 1992b : 21).
2. En se basant sur des informations généalogiques et des récits obtenus des aînés de Wemindji – en lien avec un projet archéologique –, ainsi que sur les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson (HBC), Denton attribue le nom Chishaawaamishtikushiiu à George Atkinson Jr., « un réputé commerçant métis, tant selon les archives de la HBC que dans la tradition locale. Son père, George Atkinson Sr., était commerçant en chef à Eastmain entre 1778 et 1792. Sa mère était une Iiyiyuu et s'appelait Nucushin » (Denton (2001 : 25).
3. Rappelons que, selon Denton, il s'agit certainement de George Atkinson, un métis employé de la compagnie, célèbre à Wemindji/Poplar River.

## Remerciements

Je tiens à remercier deux lecteurs anonymes pour leurs suggestions et leurs judicieux commentaires, qui ont été fort appréciés. Je remercie également les deux personnes qui ont traduit cet article vers le français.

## Références

- Biggar, Henry Percival. 1922. *The Works of Samuel de Champlain* (6 volumes). Toronto : The Champlain Society.
- Chabot, Cecil. 2001. « Merging Amerindian & Euroamerican Understandings of a Shared Past: The 1832 Washaw Conflict ». Mémoire, département d'histoire, Université de Montréal, Montréal. [http://cecilchabot.ca/Cecil\\_Chabot/Unpublished\\_Research\\_files/1832%20Washaw%20Conflict.pdf](http://cecilchabot.ca/Cecil_Chabot/Unpublished_Research_files/1832%20Washaw%20Conflict.pdf)
- . 2016. *Cannibal Wihtiko: Finding Native-Newcomer Common Ground*. Ph.D. Dissertation, University of Ottawa.
- Denton, David. 2001. *A Visit in Time: Ancient Places, Archaeology and Stories from the Elders of Wemindji*. Nemaska : Cree Regional Authority.
- Le Jeune, Paul. 1972. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1663 ». Dans *Relations des Jésuites 1611-1636* (Tome I). Montréal : Éditions du Jour.
- Preston, Richard. 2002. *Cree Narrative: Expressing the Personal Meaning of Events*. Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Savard, Rémi. 1971. *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapis*. Collection Civilisation du Québec. Québec : ministère des Affaires culturelles.
- Scott, Colin. 1992. « La rencontre avec les Blancs d'après les récits historiques et mythiques des Cris de la Baie James ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3) : 47-62.
- . 2006. « Spirit and Practical Knowledge in the Person of the Bear among Wemindji Cree Hunters. » *Ethnos* 71(1) : 51-66.
- Thwaites, Reuben Gold, ed. 1899. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, vol. 45. Cleveland : The Burrows Brothers Company.
- Trudel, Pierre. 1992. « On découvre toujours l'Amérique : l'arrivée des Européens selon des récits cris recueillis à Whapmagoostui ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3) : 63-72.
- Turner, Lucien. 1894. *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*. Eleventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1889-1890. Washington, D.C., p. 150-350.
- Vincent, Sylvie. 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés* 15(1) : 125-143.
- . 1992a. « Présentation : l'arrivée des Européens, récits et lectures d'aujourd'hui ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3) : 3-6.
- . 1992b. « L'arrivée des chercheurs de terres : récits et dires des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3) : 19-29.
- . 2002. « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et des versions occidentales de l'histoire : l'exemple innu ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2) : 99-106.
- . 2006. (avec la collaboration of Joséphine Bacon). « The Uepishtikueiau narrative: the arrival of the French at the site of Québec City according to Innu oral tradition. » In Gordon Christie, ed. *Aboriginality and governance: a multidisciplinary perspective from Québec*. Penticton, B.C. : Theytus Books.
- . 2009. « Les sources orales innues : la fondation de Québec et ses conséquences ». Yves Chrétien, Denys Delège et Sylvie Vincent, dir. *Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.